Ketuhanan dan Kerakyatan: Telaah Politik Islam KH Wahid Hasyim

Ferhadz A Muhammad

STAI Al-Anwar Sarang Rebang
ferhadzammar@staialanwar.ac.id

Abstract

This paper discusses the Islamic political thought of KH Abdul Wahid Hasyim - more often written by KH Wahid Hasyim (1914-1953) in the context of statehood. This study shows that Wahid Hasyim can be categorized as a figure in the discourse of Islamic political thought from Indonesia. This research uses qualitative methods and literature approaches. The data obtained came from library materials written directly by Wahid Hasyim and reliable sources in the form of main books discussing Wahid Hasyim, anthologies of works from academics, and reviews from newspapers. The information obtained was analyzed using descriptive-analytical and historical methods. This research found that Wahid Hasyim's thoughts on statehood were formulated through two themes, namely divinity and democracy. In contrast to a number of Islamic political thinkers who tend to be biased towards one of the two, Wahid Hasyim is actually able to integrate divinity and democracy in one frame, namely Indonesian democracy, as can be seen in a number of his works.

Keywords: Wahid Hasyim, Politik Islam, Demokrasi

Pendahuluan

Perdebatan tentang Islam dan negara sejak lama telah memenuhi ruang diskusi ketatanegaraan Indonesia. Pada periode penjajahan,

perdebatan itu tergambar dalam dialektika antara kebudayaan yang mencakup *westernisasi* dan lokalitas, doktrin Islam, dan hukum adat.¹ Berlanjut menjelang kemerdekaan hingga muncul kembali dalam Sidang Konstituante, para pendiri Negara Republik Indonesia masih berdebat tentang frasa ketuhanan dalam Pancasila sekaligus unsur ideologis Islam dalam konstitusi. Selanjutnya, tercatat pada masa Orde Baru sampai reformasi berlangsung, perdebatan serupa kerap muncul dan terkulminasi secara dramatis. Implikasi serius dari perdebatan yang selama ini berlangsung adalah kemunculan wacana dan gerakan radikal di satu sisi, sekaligus klaim atas nasionalisme di sisi lain.

Fenomena tersebut membuat dunia akademik merasa perlu melakukan kajian kembali atas diskursus Islam dan negara yang bisa dipahami lewat pendekatan historis pada sejumlah tokoh awal kemerdekaan sebagai peletak dasar kenegaraan Indonesia. Terdapat sejumlah nama yang bisa dikaji secara holistik. Dari sekian banyak tokoh yang memunculkan dinamika paradigmatik dan *movement oriented*, Kiai Haji Abdul Wahid Hasyim (selanjutnya ditulis Wahid Hasyim) putra Hadhratussyaikh Hasyim Asy'ari (pendiri NU) merupakan sosok progresif yang menempati posisi signifikan dalam lintasan sejarah kenegaraan. Upaya Wahid Hasyim untuk membebaskan negara dan bangsa dari agresi penjajah bisa menjadi gambaran nyata.

Di masa penjajahan Belanda dan Jepang, ia mengambil peran sebagai seorang tokoh agama Islam yang lebih banyak mendasarkan perlawanannya kepada akidah secara rasional. Wahid Hasyim juga turut membangun spirit kemerdekaan dengan para pemimpin gerakan nasional secara massif-strategis, terlepas dari diferensiasi ideologis dengan para tokoh. Wahid Hasyim juga

---

¹ Harry J Benda, *Bulan Sabut Dan Matahari Terbit* (Bandung: Pustaka Jaya, 1985).

memiliki hubungan yang solid dengan Jendral Soedirman untuk saling koordinasi situasi lapangan perang.² Berlanjut pada masa persiapan menuju kemerdekaan, Wahid Hasyim memiliki peran vital di tengah perdebatan mengenai dasar negara Indonesia. Para akademisi mencatat, bahwa proses berdirinya Republik Indonesia tidak terlepas dari diplomasi dan dialektika yang tajam antar tokoh yang tergabung dalam BPUPK-PPKI.³ Rapat BPUPK yang kemudian setelah kemerdekaan berganti nama menjadi PPKI, kerap kali mengalami kebuntuan solusi, terutama dalam hal dasar negara. Terdapat dua kubu, yakni yang mendukung Piagam Jakarta dan yang menghendaki perubahan atas sila pertama. Dalam kategorisasi demikian, Wahid Hasyim adalah tokoh yang awalnya menyetujui Piagam Jakarta. Bahkan, sampai pada sidang BPUPK tanggal 11 Juli 1945 beliau merekomendasikan Pasal 4 ayat 2 yang berbunyi “Agama negara adalah agama Islam”.⁴ Tetapi ada banyak faktor yang mengharuskan perubahan redaksi, maka Wahid Hasyim⁵

Kejadian ini diungkap oleh Redaksi KPG yang menulis, bahwa awalnya Soekarno masih ragu dengan perubahan redaksi Sila pertama, namun ia diyakinkan oleh Hatta lewat dalih sudah disetujuinya perubahan tersebut oleh pemegang kunci perpolitikan nasional lewat basis Islam, yakni Wahid Hasyim.⁶ Salah satu kesepakatan Hatta dengan Wahid Hasyim yang paling penting adalah perubahan sila pertama menjadi kalimat: “Ketuhanan Yang

---

² Ahmad Rifai, *Biografi Singkat Wahid Hasyim (1914-1953)* (Yogyakarta: Garasi, 2016).

³ Shofiyullah Mz and Dkk, *KH. A. Wahid Hasyim [Sejarah, Pemikiran, Dan Baktinya Bagi Agama Dan Bangsa]*, 1st ed. (Jombang: Pustaka Tebu Ireng, 2011).

⁴ Nugroho Dewanto and Redaksi KPG, *Wahid Hasyim [Untuk Republik Dari Tebuireng]*, 2nd ed. (Jakarta: KPG, n.d.).

⁵ Rifai, *Biografi Singkat Wahid Hasyim (1914-1953)*.

⁶ Dewanto and KPG, *Wahid Hasyim [Untuk Republik Dari Tebuireng]*.

Maha Esa”. Wahid Hasyim dalam hal ini mempraktekkan prinsip kaidah hukum Islam menurut tradisi NU, yakni mencegah terjadinya keburukan lebih baik dari pada memaksa tegaknya suatu kebaikan (*dar’u al-mafāsīd muqaddamun ‘alā jalbi al-maṣālih*), dan kebaikan bersama harus dijunjung secara adil (*maṣlahah mursalah*). Dalam salah satu tulisannya, Wahid Hasyim mengatakan, “*Sejarah masa lampau kami (dia kemukakan) telah menunjukkan bahwa kami belum mencapai kesatuan. Demi kepentingan kesatuan ini, yang sangat kami perlukan secara mendesak dan dalam usaha untuk membangun negara Indonesia kita, di dalam pikiran kami pertanyaan yang terpenting bukanlah, ‘Di manakah akhirnya tempat Islam (di dalam negara itu)?’ Akan tetapi pertanyaan yang terpenting ialah, ‘Dengan jalan manakah akan kami jamin tempat agama (kami) di dalam Indonesia merdeka? Karena itu sekali lagi saya ulangi: Yang sangat kita perlukan saat ini adalah persatuan bangsa yang tidak terpecahkan.’*”⁷

Lintasan sejarah di atas telah menunjukkan bahwa Wahid Hasyim merupakan sosok penting tidak hanya dalam disiplin ketatanegaraan Indonesia, melainkan juga pemikiran politik Islam. Sayangnya, kajian tentang Wahid Hasyim masih sedikit dibahas oleh para akademisi. Kendatipun ada sejumlah karya yang mengulas tentangnya, banyak yang hanya berkulat pada biografi, alih-alih sistematis menganalisis corak pemikiran politiknya. Di antara karya tentang Wahid Hasyim yang paling populer adalah sebuah buku biografi yang ditulis oleh Aboebakar Atjeh berjudul “Sejarah Hidup K.H.A. Wahid Hasjim”. Meskipun buku ini pada awal pembuatannya dimaksudkan untuk mengenang jasa Wahid Hasyim sebagai Menteri Agama Pertama, namun H. Aboebakar Atjeh dengan dibantu tim khusus Kementerian Agama saat itu, secara

---

⁷ M. Alli Haidar, *Nahdlatul Ulama Dan Islam Di Indonesia (Pendekatan Fiqh Dan Politik)* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1998).

holistik mendalami Wahid Hasyim dari berbagai sudut pandang, baik organisasi maupun watak pribadi. Bisa dikatakan, buku dengan tebal 1000 halaman ini menjadi rujukan utama berbagai penulisan untuk memahami logika berpikir dan kontribusi Wahid Hasyim bagi Republik Indonesia.⁸

Berkat karya Aboebakar Atjeh, banyak akademisi yang tertarik membincang Wahid Hasyim, namun – sebagaimana masalah yang peneliti temukan – terjebak pada roman tentang personalitas, alih-alih kontribusi pemikiran. Misal karya Ahmad Danuji dengan judul “Pemikiran Wahid Hasyim tentang Islam dan Kewargaan” yang lebih banyak mengelaborasi aktivitas Wahid Hasyim sebagai aktor agama dan pendidik masyarakat. Temuan Danuji bahwa nilai substantif yang diperjuangkan oleh Wahid Hasyim – seperti kemanusiaan dan perlindungan atas hak warga negara, sebagai ruh dari pada hal-hal kewargaan yang bersifat formal – cukup membantu penelitian ini, kendati masih belum cukup menunjukkan letak ‘pemikiran politik’ Wahid Hasyim yang bisa diteorisasi dan diuji dalam berbagai ruang dan waktu.⁹

Metode

Penelitian tentang Wahid Hasyim ini tergolong *library research* dengan menggunakan deskripsi-analitik sebagai metodenya. Menurut McCall dan Simmons, terdapat unsur dalam metode tersebut, yaitu pertama, menggunakan konsep-konsep, proposisi-proposisi, dan generalisasi empiris dari suatu teori ilmiah.

---

⁸ H. Aboebakar Atjeh, *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2015).

⁹ Ahmad Danuji, “Pemikiran Wahid Hasyim Tentang Islam Dan Kewarganegaraan” (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2014).

Pada tahapan ini, peneliti menggunakan dua konsep utama, yakni intelektual pesantren dan demokrasi.

Kedua, menggunakan koleksi, klasifikasi, dan fakta secara sistematis. Dalam hal ini, sejumlah koleksi dan fakta dihimpun di antaranya catatan-catatan pribadi milik Wahid Hasyim tentang intelektual dan demokrasi, keterlibatan Wahid Hasyim di sejumlah organisasi dan kepanitiaan, dan komentar sejumlah akademisi terhadap corak pemikiran politik Wahid Hasyim. Ketiga, menghasilkan generalisasi empiris yang baru berdasar data tersebut.¹⁰ Guna menemukan kebaruan dalam tahapan ketiga ini, maka pendekatan analisis akan dilakukan dengan pembacaan dan interpretasi atas teks dan peristiwa, pencocokan dengan konteks sejarah, dan penggalian makna politik yang ada di balik hal-hal tersebut.¹¹

Hasil dan Pembahasan

Corak Intelektual

Wahid Hasyim – sebagaimana putra kiai pada umumnya – memulai perjalanan intelektual lewat pendidikan pesantren yang bersumber langsung dari ayahnya. Dengan bakat kecerdasan yang dimilikinya, pada usia 7 tahun Wahid Hasyim sudah khatam al-Qur'an dan diperbolehkan belajar kitab kuning dasar, yakni *Fathu al-Qarīb*, *Minhāju al-Qawwīm*, dan *Mutammimah*, serta belajar di Madrasah Salafiyah Tebuireng. Setamatnya dari madrasah ini, Wahid Hasyim diminta untuk melanjutkan pengembaraan intelektualnya ke beberapa pesantren pulau Jawa. Tercatat di usia 13 tahun, ia belajar di Pondok Siwalan Sidoarjo selama satu bulan. Kemudian berlanjut

---

¹⁰ Deddy Mulyana, *Metode Penelitian Kualitatif (Paradigma Baru Ilmu Komunikasi Dan Ilmu Sosial)* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010).

¹¹ M Rahardjo, *Studi Teks Dalam Tulisan Kualitatif*, 2018.

ke pondok Lirboyo dengan hanya beberapa hari saja. Menurutnya, yang terpenting dalam mondok adalah mendapat berkah dari kiai, sedangkan ilmu pelajaran bisa dipelajari secara pribadi (*muthāla'ah*).

Kendati sudah dianggap mumpuni dalam bidang agama, bukan berarti Wahid Hasyim sempurna menurut sang ibu, karena belum menguasai pendidikan modern. Oleh karenanya, Nyai Nafiqah meminta seorang pegawai Eropa di pabrik gula dekat pondok untuk menjadi mentor Wahid Hasyim dalam belajar bahasa asing.¹² Modal demikian membuat Wahid Hasyim sudah pandai berbahasa Belanda dan Inggris, juga fasih membaca berbagai literatur baik latin, Arab maupun Barat. Saat itu, kepandaian Wahid Hasyim justru oleh beberapa kiai pesantren lain dipandang sebuah bentuk *kenyelenehan* (di luar kebiasaan umum) hingga menimbulkan polemik. *Pertama*, oleh kiai yang masih konservatif-radikal, Wahid Hasyim dialienasikan dari lingkungan pesantren, sebab—menurut mereka—bahasa Belanda dan Inggris yang dipelajari Wahid Hasyim merupakan bahasa kaum penjajah. Oleh karenanya, siapa yang mempelajarinya juga merupakan pendukung penjajah, oleh para kiai moderat dan progresif seperti KH. Wahab Chasbullah, Wahid Hasyim dipandang sebagai sosok yang bisa bergerak ke berbagai lapisan, sebab mengetahui informasi serta strategi dari dunia luar. Ditambah lagi, pengetahuannya tentang Islam dan modernisme semakin bertambah saat ia melakukan perjalanan Haji sekaligus belajar selama dua tahun di Mekkah.¹³

Sepulang dari Mekkah, Wahid Hasyim mulai menapaki aktivitas politik. Dimulai dari bergabungnya ke dalam organisasi bentukan ayahnya, Nahdlatul Ulama, Wahid Hasyim sudah

---

¹² Greg Barton, *Biografi Gus Dur*, trans. Lie Hua (Yogyakarta: LKIS, 2008).

¹³ Mz and Dkk, *KH. A. Wahid Hasyim [Sejarah, Pemikiran, Dan Baktinya Bagi Agama Dan Bangsa]*.

menunjukkan bakat kepemimpinan publik yang mumpuni dengan reformasi kerja dan reorientasi pendidikan dalam tubuh NU. Kepemimpinan publik Wahid Hasyim baru benar-benar dimulai sejak tahun 1939, yakni di saat Wahid Hasyim bergabung ke dalam MIAI sebagai ketua menggantikan Hadlratussyaih. Meski tidak banyak kiprah yang dijalankannya, tetapi MIAI telah membuat nama Wahid Hasyim dikenal oleh pemimpin nasional. Hal yang paling menonjol adalah lewat kontribusinya, MIAI bersama dengan GAPI (Gabungan Partai Politik Indonesia) dan MRI (Majelis Rakyat Indonesia) mendeklarasikan terbentuknya “Indonesia Berparlemen”.¹⁴

Dua arena yang Wahid Hasyim tempuh di atas, yakni belajar dan berpolitik, berperan dalam konstruksi intelektualnya yang seringkali ditunjukkan dalam arena perdebatan tentang kenegaraan. Setidaknya corak intelektual Wahid Hasyim bisa diidentifikasi lewat dua *corevalue* berikut. *Pertama*, demonstratif, artinya menunjukkan Islam sebagai agama yang rasional dan kontekstual. Dalam karyanya Wahid Hasyim menulis, “*Sebenarnya keislaman dan kearaban adalah dua hal yang berpisah, masing-masing berdiri sendiri. Akan tetapi karena salah memahami soal tersebut, lalu menimbulkan pendapat yang mencampurkan antara keislaman dan kearaban; suatu pendapat yang perlu diperbaiki.... Maksud saya ialah tidak menyetujui mengarahkan angkatan (generasi) kita yang akan datang dengan memakai bahasa dan adat istiadat Arab yang berbeda dari bahasa dan istiadat Indonesia.*”¹⁵

Di sini, terdapat tiga pengertian utama, yakni Islam sebagai agama, Islam sebagai motivasi berpikir, dan Islam sebagai produk kebudayaan. Semua tulisan Wahid Hasyim mengenai agama selalu menempatkan Islam di tiga pengertian tersebut. Misalnya dalam

---

¹⁴ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia*, 8th ed. (Jakarta: LP3ES, 1996).

¹⁵ Atjeh, *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim*.

upaya untuk menunjukkan bahwa Islam sebagai sebuah agama langit (*samawiy*) yang selalu kontekstual dengan kehidupan duniawi, Wahid Hasyim memberikan paradigma kritis berupa menggunakan akal sebagai salah satu pijakan untuk mendapatkan pemahaman yang menyeluruh. Wahid Hasyim menjelaskannya sebagai berikut, “Islam bukan saja menghargai akal dan otak yang sehat, melainkan juga mengajari orang, supaya menyelidiki, memikir, dan mengupas segala ajaran-ajaran Islam. hal itu dianjurkan Islam karena Islam memberikan ajaran-ajaran yang sehat-sehat. Islam tahu bahwa ajaran-ajarannya adalah tahan uji, karenanya ia tidak takut ajaran-ajarannya itu diselidiki orang.”¹⁶

Kedua, keberpihakan pada kemanusiaan – dikenal dengan humanis. Wahid Hasyim dalam hal ini menegaskan pandangan Islam tentang kebebasan manusia dari berbagai ikatan yang bersifat menindas. Secara alamiah dan doktrin *naqli*, Wahid Hasyim percaya bahwa manusia diciptakan oleh Allah dengan solidaritas persaudaraan antar sesamanya. Akan tetapi, seiring berjalannya waktu, manusia dikendalikan oleh kekuatan hawa nafsu yang mempunyai karakter ingin berkuasa di atas segala-galanya. Dengan mengutip Plato, Wahid Hasyim menganalisa fenomena ini dengan menyebut secara eksplisit tentang ‘degradasi kebijaksanaan’. Simak perkataannya berikut, “Dalam hati kecilnya, ia mengakui kebenaran bahwa mereka itu adalah saudaranya sesama makhluk; tetapi hawa nafsu telah mendidiknya membuat tuli. Mulailah perlombaan-perlombaan; kalau dahulu perlombaan itu sehat untuk mengajar kesempurnaan hidup, maka sekarang perlombaan itu tidak lagi sehat; dan tujuannya pun sudah tidak lagi kesempurnaan hidup bagi sesama manusia; akan tetapi mencari kemenangan untuk dirinya serta golongannya.”¹⁷

---

¹⁶ Atjeh.

¹⁷ Atjeh.

Terjadilah proses dehumanisasi yang masif dalam kehidupan manusia. Dalam membaca dehumanisasi yang terjadi, Wahid Hasyim mendasarkan argumentasinya pada kisah saat Nabi Muhammad melakukan proses *fathu al-Makkah*. Pada saat yang sama, Wahid Hasyim dengan tegas menyatakan, bahwa dehumanisasi yang terjadi merupakan degradasi moral yang lahir dari hilangnya pemahaman komprehensif terhadap kisah Nabi tersebut. Wahid Hasyim mencatat, “*Di waktu hampir tiap-tiap orang mempunyai pendirian hidup yang didasarkan atas keadaan semata-mata, yang akibatnya tiap-tiap orang menempatkan dirinya pada orang lain sebagai lawan dan musuhnya seperti di waktu sekarang ini, peringatan yang mengandung pelajaran ketinggian budi pekerti sangat penting sekali. Sebab usaha akan menyelesaikan kesulitan-kesulitan hidup berdasarkan atas falsafat permusuhan tiap orang terhadap sesamanya, telah menjadikan kesulitan-kesulitan itu lebih besar lagi dari sebelum diselesaikan.*”¹⁸

Implikasi lebih lanjut dari dehumanisasi adalah hilangnya ikatan solidaritas dan penghancuran kehidupan atas nama pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Hal demikian diperparah dengan masuknya kolonialisme yang melahirkan pertikaian dan permusuhan tidak hanya dalam politik internasional, melainkan juga politik dalam negeri. Solusi yang ditawarkan oleh Wahid Hasyim adalah soliditas sekaligus solidaritas sebagaimana tertuang dalam penggalan kalimatnya, “*Kita telah merasakan kerugiannya nusa dan bangsa karena akibat diadudombakan Belanda dulu itu. Maka sisa-sisa zaman yang tidak enak itu harus kita buang jauh-jauh dan kita ganti dengan semboyan: Dan jadilah kamu sekalian, wahai hamba-hamba Allah, bersaudara.*”¹⁹

---

¹⁸ Atjeh.

¹⁹ Atjeh.

Demokrasi Indonesia

Dalam tradisi politik NU, berpegang teguh kepada ajaran Islam *Ahlu as-Sunnah wa al-Jamā'ah* (selanjutnya ditulis Sunni) merupakan ikrar suci yang tidak bisa dilepaskan. Di sektor perjuangan politik, doktrin demikian termanifestasikan dalam bentuk ideologi Sunni yang mempunyai genealogi pada karya ulama *salaf*. Untuk urusan politik-pemerintahan, doktrin sunni dibangun di atas pondasi *imāmah* al-Mawardi, yakni kepemimpinan di dalam pemerintahan. *Imāmah* oleh kalangan Sunni, diinterpretasikan menurut dua hal, yakni doktrin tekstual agama dan pertimbangan akal atau logika. Di tubuh NU, sebagai organisasi yang mengklaim dirinya penganut Aswaja, penginterpretasian demikian menimbulkan dua kelompok, yaitu ortodoks dan reformis. Dalam hal ini, Wahid Hasyim masuk dalam kelompok kedua, yakni menjadikan doktrin Aswaja sesuai dengan konteks logika Indonesia.²⁰

Wahid Hasyim lebih memilih untuk berpikir holistik dalam mengamalkan doktrin politik Islam Sunni dengan tetap berpegang pada prinsip yang terkandung di dalamnya, yakni *dar'u al-mafāsid muqaddamun 'alā jalbi al-maṣālih* (mencegah hal yang berpotensi merusak lebih diutamakan daripada mengupayakan kebaikan bersama), *akhaffu ad-dararain* (kebijakan harus memandang dampak minimum dari keburukan), *saddu az-zarī'ah* (menghambat sesuatu yang menjadi awal timbulnya kerusakan), *maṣlahah mursalah* (kebaikan bersama), dan *amar ma'rūf nahi munkar* (menjalankan yang diperintahkan agama dan mencegah yang dilarang agama). Dalam tulisannya, Wahid Hasyim menyatakan, “Masih banyak juga di antara mereka yang berpegang teguh kepada agama menganggap agama itu penting

---

²⁰ Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai (Konstruksi Sosial Berbasis Agama)* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

*sekali. Akan tetapi sayang sekali dasarnya anggapan yang demikian itu bukanlah pengertian yang cukup, sebaliknya hanya karena ikut-ikutan semata-mata. Keadaan yang tidak sehat itu tentu saja perlu disehatkan.”*²¹

Otokritik bagi kelompok Islam sendiri yang dilakukan oleh Wahid Hasyim demikian tampak dalam catatannya yang lain mengenai ‘Tugas Pemerintah Terhadap Negara’. Dalam artikel tersebut, Wahid Hasyim mengemukakan dua hal yang harus diperhatikan untuk menjalankan roda kenegaraan, yakni ketuhanan dan kerakyatan atau kedaulatan rakyat. Keduanya tidak bisa dipisahkan, melainkan saling berkompromi secara sistematis. Wahid Hasyim sadar bahwa di Indonesia yang baru memproklamirkan diri, terdapat banyak golongan yang memiliki kepentingan berdasarkan pada prinsip yang diamini. Salah satu golongan yang paling ekstrem menyuarakan kepentingannya adalah para kaum muslimin yang menghendaki kehidupan berdasar syariat agama. Problemnya, di sisi lain juga terdapat golongan yang merasa hak kebebasannya akan terancam jika negara mengadopsi secara formal salah satu agama. Dengan berdasar pada lima kaidah fikih yang disebutkan di atas, Wahid Hasyim menganalisis realita tersebut, kemudian memberi penekanan terhadap proses demokrasi sebagai pengatur relasi (*rule of the game*) antar warga negara dan negara dengan tetap mempertahankan prinsip ketuhanan sebagai etika-moralnya. Ia menuliskan, “*Di Indonesia berlainan dari negara-negara yang lainnya, sebagian besar dari rakyatnya keras sekali keinginannya akan menghidupkan syariat agamanya, walaupun mereka belum tahu dengan sempurna cara bagaimana akan menghidupkannya. Hal itu ternyata dengan tercantumkannya Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai salah satu dasar Pancasila kita. Sebaliknya, dasar demokrasi (Kedaulatan Rakyat) yang juga diterima sebagai salah satu dasar Pancasila memberikan*

---

²¹ Atjeh, *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim*.

pegangan pada bangsa kita untuk memelihara kebebasan dan kemerdekaan, baik secara umum maupun secara khusus bagi satu golongan terhadap golongan yang lainnya.”²²

Merujuk pada paparan di atas, terdapat unsur deliberatif – sebagai antitesa dari demokrasi liberal – berupa kepribadian bangsa yang lahir dari nilai luhur Indonesia terhadap perjalanan sistem politik demokrasi. Masuknya nilai luhur demikian menjadi rasional, mengingat dalam analisa sistem, faktor pengaruh lingkungan menjadi pembentuk formulasi sistem.²³ Oleh karena terdapat unsur kultural demikian, sistem politik demokrasi di Indonesia menurut Wahid Hasyim tidak sama secara prinsipil –meski tidak juga signifikan- dengan konsep demokrasi liberal. Mengenai prinsip ini, ia menjelaskan secara proses dengan mengatakan: *“Pertemuan dua prinsip tadi, Ketuhanan dan Kedaulatan Rakyat, mengakibatkan kompromi sebagai yang kita dapatkan sekarang. Keinginan kaum Muslimin sebagai golongan terbesar dari bangsa kita akan menghidupkan syariat agamanya diberi jalan dan saluran yang baik. Tetapi dari lain pihak dipertahankan prinsip demokrasi, agar keinginan tadi tidak mendesak pada golongan lain dan merugikan.”²⁴*

Wahid Hasyim dalam hal ini memposisikan demokrasi sebagai ruang yang semua masyarakat bisa memperjuangkan kepentingannya, disamping tetap menerima kesepakatan berdasar konsensus. Meskipun demikian, proses mencapai konsensus tidak dilakukan dengan mengutamakan suara terbanyak. Terdapat proses dialektika dalam bentuk musyawarah untuk mufakat sebagaimana mekanisme dalam Islam yang dikenal dengan prinsip *syūrā*. Itu berarti dibandingkan dengan demokrasi liberal, demokrasi

---

²² Atjeh.

²³ SP Varma, *Teori Politik Modern* (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2007).

²⁴ Atjeh, *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim*.

Indonesia yang juga menganut prinsip kedaulatan rakyat sangat mengedepankan etika substansial daripada mekanisme prosedural.

Paradigma Wahid Hasyim yang mengedepankan akomodasi terhadap pemikiran masyarakat dalam proses demokrasi sekaligus membantah kaum positivistik yang lebih berorientasi liberal dengan menekankan proses pembuatan kebijakan lewat mekanisme objektif. Wahid Hasyim tidak melihat kebijakan sebagai suatu mekanisme yang terlepas dari dinamika realitas, melainkan memahaminya sebagai sarana mengekspresikan nilai dan moral sebagaimana para kritikus positivistik yang lain.²⁵ Kritik Wahid Hasyim tampak dalam paparannya di bawah ini: *“Dilihat dari jurusan ini sayang sekali bahwa caranya orang sekarang memecahkan soal, tidaklah dengan menggunakan common-sense di sampingnya otak, tetapi dengan memakai otak semata-mata dan menyampingkan common-sense baik untuk menyelesaikan soal-soal keruwetan-keruwetan, gangguan-gangguan keamanan, kelemahan-kelemahan kebudayaan ataupun lain-lainnya. Karena itu tidak heran jika kita lihat sekali lagi bahwa Indonesia jatuh di bawah rencana-rencana yang dibuat oleh penasihat-penasihat asing, bedanya hanyalah rencana-rencana di masa Jepang yang disusun oleh sidokan-sidokan dan sekarang namanya advisor-advisor.”*²⁶

Sampai dengan titik ini, pemikiran politik Islam Wahid Hasyim sudah mulai bisa disistematisasi. *Pertama*, gagasannya tentang kedaulatan rakyat. Tidak jauh berbeda dengan Muhammad Abduh (1849-1905), tokoh pemikir Mesir, Wahid Hasyim bersepakat bahwa kedaulatan dalam suatu negara *an sich* merupakan milik rakyat.²⁷ Kedaulatan tersebut kemudian termanifestasikan dalam bentuk kekuasaan rakyat untuk mengangkat, memaksa, dan

²⁵ Janedjri M Gaffar, *Demokrasi Dan Pemilu Di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Kompas, 2013).

²⁶ Atjeh, *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim*.

²⁷ Asef Bayat, *Pos-Islamisme*, trans. Faiz Tajul Milah (Yogyakarta: LKiS, 2011).

memberhentikan penguasa. Disebabkan rakyat memiliki posisi sentral dalam urusan kenegaraan, maka rakyat adalah elemen yang berhak dijadikan pertimbangan utama dalam menetapkan hukum demi tercapainya kemaslahatan bersama.

Lebih tegas lagi, Abduh sama sekali tidak memberi *space* sedikit pun bagi munculnya kekuasaan berlebel agama. Menurutnya, agama Islam tidak bisa dijadikan sebagai alat legitimasi kekuasaan pemerintah. Tidak seperti Barat yang mempraktikkan sistem kekuasaan turunan dari Tuhan ke Gereja, Islam tidak memberi kekuasaan kepada selain Tuhan dan Rasul-Nya.²⁸ Adapun berbagai dinamika kehidupan berbangsa dan bernegara adalah murni merupakan hasil dari konsensus yang disepakati oleh masyarakat sesuai dengan situasi dan kondisi. Meski demikian bukan berarti Abduh melepaskan negara dari tanggung jawabnya di lapangan keagamaan, melainkan justru dengan tidak menggunakan agama sebagai doktrin penyelenggaraan urusan kenegaraan, maka negara bisa mengurus semua rakyatnya secara adil dengan tanpa terikat oleh sentimen tertentu. Itu berarti bahwa negara memiliki tugas dalam mengatur dan memelihara praktek semua agama di dalam wilayahnya sesuai dengan prinsip humanisme dan universalisme ajaran.

Pemikiran Abduh sedikit atau banyak memengaruhi sudut pandang relasi antara Islam dan negara Wahid Hasyim, terutama saat masuk di dalam kabinet pemerintahan. Wahid Hasyim menjadikan Islam sebagai sebuah nilai universal yang tidak bisa direduksi ke dalam bentuk sentimen ajaran. Bedanya dengan Abduh yang bercorak pan-Islamisme - sehingga tidak akomodatif terhadap

---

²⁸ Suyuthi Pulungan, *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, Dan Pemikiran* (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 1999).

identitas aliran dan golongan, Wahid Hasyim justru terbuka terhadap segala bentuk perbedaan aliran dan ideologi. Hanya saja dalam pengambilan keputusan, segala aliran dan ideologi berbasis agama maupun lainnya musti tunduk pada konsensus.

Ia mengakui secara tegas, bahwa Islam telah mengajarkan kepada umatnya untuk mendasarkan paradigma pengambilan kebijakan pada proses politik sesuai konsensus kerakyatan. Proses politik ini tidak hanya dipandang sebagai salah satu konsekuensi dari sistem demokrasi, melainkan juga nilai yang menjadi jalan bagi terciptanya kebijakan yang sesuai dengan prinsip *maṣlahah al-‘āmmah* (keadilan yang merata). Ia menuliskan, “*Dalam memandang soal-soal besar dan mengatur negara, orang terlampau mendasarkan penglihatannya pada rasio atau otak semata-mata, padahal bagi soal-soal besar dan dalam, lebih penting lagi kedudukan common sense (perasaan halus atau kebijaksanaannya).*”²⁹

Penegasan Wahid Hasyim pada konsep *common sense* tersebut pada prinsipnya juga memperlihatkan letak perbedaannya dengan Abduh di beberapa hal. Jika dalam ide kedaulatan rakyat yang rasional Abduh secara parsial mereduksi unsur-unsur distingtif, maka Wahid Hasyim justru mengakomodasinya, sebagaimana terlihat dalam catatannya berjudul ‘Mengapa Memilih NU’ saat Wahid Hasyim memandang *taqlid* sebagai proses pencarian kebenaran, meskipun juga tidak memberi tempat yang begitu besar. Oleh karenanya, Wahid Hasyim lebih cocok dimasukkan ke dalam kategori pemikir pos-Islamisme daripada pan-Islamisme, merujuk pada definisi yang dikemukakan oleh Asef Bayat: “Bukan hanya satu kondisi, pos-Islamisme juga sebuah proyek, sebuah upaya sadar untuk membangun konsep rasionalitas dan modalitas secara strategis untuk membatasi gerakan Islamisme di area sosial, politik, dan

---

²⁹ Atjeh, *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim*.

intelektual. Tetapi, pos-Islamisme tidak anti Islam ataupun sekuler, ataupun non Islam. Lebih dari itu, ia mewakili upaya untuk meleburkan keagamaan dan hak, iman dan pembebasan, Islam dan kebebasan.”³⁰

Kedua, kontrak sosial dan demokrasi. Pernah dalam tulisannya, Wahid Hasyim menegaskan, bahwa “Tiap-tiap muslim mesti demokrat, Karena agama Islam adalah agama demokrasi. Dan salah satu tiangnya demokrasi tulen, ialah kemerdekaan mengeluarkan pendapat dan buah pikiran”.³¹

Oleh karena Wahid Hasyim memberikan penekanan terhadap diksi tentang “...agama Islam adalah agama demokrasi” maka Wahid Hasyim *an sich* menggunakan analisis dari teori kontrak sosial untuk mewujudkan *maqāṣid* (tujuan-tujuan *syarīʿat* kenegaraan), seperti teori Mawardi. Terdapat kesesuaian antara teori Mawardi yang mengindikasikan adanya hubungan dua belah pihak yang mempunyai kewajiban dan hak secara timbal balik atas dasar perjanjian sukarela tanpa paksaan, dengan pikiran Wahid Hasyim mengenai hubungan rakyat dan negara. Tulisannya yang menyinggung rakyat sangat kental merepresentasikan teori kontrak sosial. Penggunaan frasa ‘demokrasi’, ‘pemimpin-pemimpin’, dan ‘kepentingan rakyat’ merupakan penekanan terhadap pandangan hubungan erat antara rakyat dengan pemerintah.

Kendatipun Wahid Hasyim menerima konsep demokrasi, akan tetapi demokrasi yang dikehendaknya sangat jauh berbeda dengan diskursus demokrasi Barat.³² Ia memandang bahwa demokrasi di satu sisi memiliki konsep yang bagus karena menempatkan prinsip *ar-rāʿiyyah* (kerakyatan) dalam

---

³⁰ Bayat, *Pos-Islamisme*.

³¹ Atjeh, *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim*.

³² Firdaus Syam, *Pemikiran Politik Barat* (Jakarta: Bumi Aksara, 2010).

penyelenggaraan kehidupan berbangsa dan bernegara. Namun di sisi lain demokrasi juga mengandung sisi negatif sebab memberi kemungkinan bagi tindakan keluar batas terutama dari para pemimpin-pemimpin politik.³³ Dengan analisis sejarahnya, Wahid Hasyim menjelaskan ambivalensi demokrasi sebagai berikut, “*Kalau seandainya pada waktu itu pendapat yang menghendaki milisi rakyat guna membela demokrasi (Belanda) diterima rakyat, kemudian lalu dibentuk pertahanan rakyat yang total, sehingga Jepang tidak dapat masuk ke Indonesia umpamanya, jalannya keadaan tentu berlainan dari yang telah terjadi sampai sekarang.*”³⁴

Guna mengontrol keganasan demokrasi, Wahid Hasyim menekankan vitalitas atas falsafah ketuhanan di setiap sendi penyelenggaraan tata kehidupan. Hal ini sesuai dengan pemahaman yang holistik mengenai ajaran ketuhanan sebagai sebuah bentuk aturan berupa nilai-nilai etik dan moral dasar secara universal. Falsafah ketuhanan ini menurut Wahid Hasyim telah menyatu ke dalam setiap jiwa orang Indonesia, meski dengan semangat implementasi yang berbeda-beda. Itulah mengapa Wahid Hasyim dalam tulisan-tulisannya mengenai pemerintahan selalu menegaskan ketidakmungkinannya Indonesia jika terlepas dari unsur ketuhanan, selain juga mustahil berpikiran fatalistik dengan menghilangkan unsur tangan manusia.

Keberhasilan Wahid Hasyim dalam menyelaraskan dua pandangan itu dapat dilihat lewat kontribusinya dalam mendirikan embrio Kementerian Agama. Sebagai sebuah institusi negara, Wahid Hasyim telah memberikan sudut pandang baru secara riil tentang relasi sinergis antara Islam dan negara. Dengan demikian ia menolak

---

³³ Joseph Schumpeter, *Capitalism, Sosialism, and Democracy*, trans. Teguh Wahyu Utomo (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2013).

³⁴ Atjeh, *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim*.

segala diskursus mengenai formalitas Islam di satu sisi, dan menentang gagasan sekulerisme di sisi yang lain. Hal itu bisa dilihat dalam tulisannya yang menguraikan masalah sebagai berikut, “Dan pusat pertama dalam lapangan dengan pembuat undang-undang pun sudah menunjukkan tanda-tanda demikian pula. Semua itu akibat daripada pandangan yang keliru dan anggapan yang salah, bahwa pemerintah atau Kementerian Agama sudah merupakan pemerintah Islam atau Kementerian Agama Islam. Padahal keadaan yang sebenarnya tidak demikian. Pemerintah bukanlah pemerintah Islam, Negara Republik Indonesia, bukanlah negara Islam. Mungkin kekeliruan paham itu timbul dari teori persatuan antara negara dan agama yang terkenal itu dipegang oleh mereka yang salah anggapan tadi. Atau setelah pemerintah berubah dari kolonial menjadi nasional, maka berubah dari kolonial menjadi pemerintahan Islam.”³⁵

Wahid Hasyim masih konsisten dengan diskursus yang dihasilkan dari pikiran *common sense* Indonesia. Dalam kajian akademik, pandangan demikian bisa dikategorisasikan ke dalam konsep pribumisasi ilmu sosial, yakni sudut pandang baru dalam menempatkan ilmu sosial sesuai dengan kondisi yang terjadi di masyarakat.³⁶ Hal ini pula yang menjadikan pemikiran Wahid Hasyim bisa ditempatkan di antara diskursus politik Islam yang berkembang di Indonesia.

Faktanya di ranah perdebatan, nama Wahid Hasyim tidak pernah dimasukkan ke dalam kategori pemikir politik Islam. Bias tersebut menyebabkan belum adanya alternatif dari tipologi pemikir politik Islam di Indonesia seperti yang selama ini didiskusikan. Azyumardi Azra, misalnya, berpendapat bahwa hanya terdapat dua

---

³⁵ Atjeh.

³⁶ Heri Santoso and Listiyono Santoso, *Filsafat Ilmu Sosial: Ikhtiar Awal Pribumisasi Ilmu-Ilmu Sosial* (Yogyakarta: Gama Media, 2003).

tipologi pemikir politik Islam di Indonesia, yaitu *pertama* kelompok yang memandang politik sebagai bagian integral dengan Islam, karenanya bermaksud supaya dapat mendirikan pemerintahan berbasis Islam (negara Islam), seperti M Natsir. *Kedua*, kelompok yang secara tegas memisahkan politik dengan agama Islam lewat analogi bahwa Islam adalah dogma surgawi yang didapat dari wahyu Allah, sementara politik bersifat duniawi. Di golongan kedua ini berdiri sejumlah nama tokoh modernis, seperti Nurcholish Madjid dan Azyumardi Azra. Bahkan dalam catatannya yang sama, Azyumardi Azra meminta supaya ulama tidak terjun ke dalam politik Indonesia, supaya tidak kehilangan wibawa.³⁷

Menyimak dua tipologi di atas, dunia akademik hampir pesimis disebabkan tidak adanya tipologi yang menjadi alternatif. Jalan satu-satunya supaya menyibak rasa pesimis tersebut adalah melalui pelacakan yang serius terhadap sejumlah nama tokoh politik dari kalangan Islam yang berbicara mengenai negara. Upaya ini membuat nama Wahid Hasyim pantas ditempatkan dalam diskursus ketatanegaraan Indonesia. Gagasannya mengenai demokrasi sebagai *rule of game* yang menautkan antara nilai ketuhanan dengan semangat kedaulatan rakyat, misalnya, merupakan wacana penting yang dapat diperbandingkan dengan gagasan Natsir yang konsen pada bahasan ketuhanan serta Nurcholish Madjid yang meyebut ide penyatuan Islam dengan politik sebagai sebuah distorsi.³⁸

Kesimpulan

Setelah melakukan telaah secara holistik terhadap pemikiran Wahid Hasyim, ditemukan kesimpulan bahwa Wahid Hasyim memiliki

---

³⁷ Azyumardi Azra, *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buruk* (Bandung: Mizan, 2000).

³⁸ Mohammad Natsir, *Islam Sebagai Dasar Negara* (Bandung: Segarsy, 2014); Nurcholish Madjid, *Cita-Cita Politik Islam* (Jakarta: Dian Rakyat, 2009).

kontribusi besar bagi kajian politik Islam khususnya Indonesia. Hal itu dipengaruhi oleh dua faktor utama, yaitu wacana keilmuan yang ia dapatkan dan pengalaman politik yang ia geluti. Sebagai intelektual Indonesia yang lahir dari doktrin ajaran Sunni, pemikiran dan sikap Wahid Hasyim banyak dipengaruhi oleh ajaran-ajaran pesantren, terutama kaidah fikih. Ini menjadikan Wahid Hasyim tidak hanya pemain politik, melainkan juga pemikir politik Islam yang prinsipil. Wacana yang Wahid Hasyim kemukakan berupa kemanusiaan, demokrasi, kedaulatan rakyat, serta ketuhanan dalam beragama dan bernegara merupakan tema penting yang berkontribusi dalam kajian akademik. Oleh karenanya, peneliti menyimpulkan alih-alih hanya dipersepsi sebagai pendidik dan Menteri Agama masa lalu, wacana yang dibentuk Wahid Hasyim justru bisa disejajarkan dengan para pemikir politik Islam lainnya.

Dampak pemikiran Wahid Hasyim lebih luas lagi – bagi dunia keilmuan – tidak terbatas sebagai tokoh reformasi pesantren, melainkan juga corak pemikirannya dapat menjadi sintesa dari dua mainstream besar dalam memandang relasi Islam dengan negara, antara organis (seperti M. Natsir) dan substantif (seperti Nurcholis Majid). Penelitian ini menemukan bahwa ijtihād (perjuangan) kenegaraan Wahid Hasyim lahir dari dialektika (jidāl) mendalam antara doktrin politik Islam dengan penekanan terhadap identitas kebangsaan.

Daftar Pustaka

- Atjeh, H. Aboebakar. *Sejarah Hidup KH. A. Wahid Hasjim*. Jombang: Pustaka Tebuireng, 2015.
- Azra, Azyumardi. *Islam Substantif: Agar Umat Tidak Jadi Buruk*. Bandung: Mizan, 2000.

- Barton, Greg. *Biografi Gus Dur*. Translated by Lie Hua. Yogyakarta: LKIS, 2008.
- Bayat, Asef. *Pos-Islamisme*. Translated by Faiz Tajul Milah. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Benda, Harry J. *Bulan Sabut Dan Matahari Terbit*. Bandung: Pustaka Jaya, 1985.
- Danuji, Ahmad. "Pemikiran Wahid Hasyim Tentang Islam Dan Kewarganegaraan." Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, 2014.
- Dewanto, Nugroho, and Redaksi KPG. *Wahid Hasyim [Untuk Republik Dari Tebuireng]*. 2nd ed. Jakarta: KPG, n.d.
- Gaffar, Janedjri M. *Demokrasi Dan Pemilu Di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Kompas, 2013.
- Haidar, M. Alli. *Nahdlatul Ulama Dan Islam Di Indonesia (Pendekatan Fiqh Dan Politik)*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1998.
- Madjid, Nurcholish. *Cita-Cita Politik Islam*. Jakarta: Dian Rakyat, 2009.
- Moesa, Ali Maschan. *Nasionalisme Kiai (Konstruksi Sosial Berbasis Agama)*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Mulyana, Deddy. *Metode Penelitian Kualitatif (Paradigma Baru Ilmu Komunikasi Dan Ilmu Sosial)*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2010.
- Mz, Shofiyullah, and Dkk. KH. A. Wahid Hasyim [Sejarah, Pemikiran, Dan Baktinya Bagi Agama Dan Bangsa]. 1st ed. Jombang: Pustaka Tebu Ireng, 2011.
- Natsir, Mohammad. *Islam Sebagai Dasar Negara*. Bandung: Segi Arsy, 2014.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam Di Indonesia*. 8th ed. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Pulungan, Suyuthi. *Fiqh Siyasah: Ajaran, Sejarah, Dan Pemikiran*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 1999.
- Rahardjo, M. *Studi Teks Dalam Tulisan Kualitatif*, 2018.
- Rifai, Ahmad. *Biografi Singkat Wahid Hasyim (1914-1953)*. Yogyakarta: Garasi, 2016.

- Santoso, Heri, and Listiyono Santoso. *Filsafat Ilmu Sosial: Ikhtiar Awal Pribumisasi Ilmu-Ilmu Sosial*. Yogyakarta: Gama Media, 2003.
- Schumpeter, Joseph. *Capitalism, Sosialism, and Democracy*. Translated by Teguh Wahyu Utomo. Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2013.
- Syam, Firdaus. *Pemikiran Politik Barat*. Jakarta: Bumi Aksara, 2010.
- Varma, SP. *Teori Politik Modern*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2007.